L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

70e ANNEE (7e Série)
N° 10. — 10 Mars 1960

LE DROIT NATUREL

Recherches historiques et doctrinales

Chapitre VIII
LES DONNEES ESSENTIELLES DU DROIT NATUREL

A chacun des auteurs que nous avons étudiés, nous avons posé un certain nombre de questions. Nous ne les avions pas fixées arbitrairement : la moindre preuve n'en est-il pas le fait que, malgré les divergences les plus massives, chacun des auteurs nous fournissait matière à une réponse ?

I. — Demandons-nous donc tout d'abord de *quelle nature on parle lorsqu'on traite du droit naturel.*

1. — Une première réponse disait avec certains canonistes médiévaux : *Natura id est Deus :* cette nature, c'est Dieu.

En un sens, c'est vrai, car l'être premier est Dieu, il nous a fait à son image et à sa ressemblance. Par conséquent, lorsque nous nous référons à ce que nous sommes, ou tout au moins à ce que nous devrions être, c'est Dieu que nous atteignons plus ou moins directement, en lui ou en ses œuvres.

Cependant, il faut bien le voir, cette expression n'est pas sans danger. Et tout au moins est-elle inopportune. Elle est dangereuse parce qu'elle ouvre la porte au panthéisme. Lorsque les stoïciens parlaient de se conformer à la nature, ils voyaient en celle-ci, nous l'avons dit, une force divine immanente en toute chose.

D'autre part, l'application du terme de nature à Dieu est pleine d'équivoque. Sans doute on parle de la « nature divine » pour désigner ce que Dieu est. Mais en son sens premier de force engendrée, qui se développe et qui agit en passant de puissance à acte, le terme ne s'applique pas à Dieu. Qu'on le veuille ou non, le sens premier du mot nature, chez les Grecs et chez les théologiens scolastiques qui l'ont repris à leur compte, désigne tout d'abord des êtres créés et même, comme l'a noté Suarez, des êtres matériels. L'analogie pourra rétablir les choses. Il n'est peut-être pas heureux de devoir constamment recourir à elle pour faire l'exégèse d'un terme courant. Mieux vaut le prendre dans son sens obvie et classique.

Par ailleurs, lorsque la théologie chrétienne parle de Dieu, elle vise le Dieu « d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », le Dieu Trine et le Dieu Rédempteur. Or ceci concerne le domaine de la grâce plus que celui de la nature étudiée par la philosophie. Nous reviendrons dans un instant sur cette distinction qui ne prend tout son sens que par rapport à l'homme. Mais ici-même, nous pouvons le noter, dire qu'on suit la loi naturelle parce qu'on obéit à la loi du Dieu Trinitaire ou qu'on l'imite, c'est vraiment chercher l'équivocité.

2. — On peut aussi penser au monde matériel, aux choses au milieu desquelles nous vivons, à la *nature des êtres et des actions.*

— *a*) Une première direction de pensée, à ce sujet, est celle des juristes romains, qui faisaient de la loi naturelle quelque chose de commun aux hommes et aux animaux. Ils songent avant tout alors à quelques instincts primaires qui gouvernent la procréation. Hobbes appelle aussi droit naturel les pulsions de la combativité. Les « philosophes » et les hommes de lettres du XVIII^e^ siècle, sous le nom d'un retour à la loi de nature, préconisent l'abandon aux instincts.

Pour porter ici un jugement de valeur, il faut évidemment distinguer les points de vue. Pris en eux-mêmes, les instincts sexuel et parental sont des choses bonnes voulues par Dieu. Le péché originel lui-même ne les a pas entièrement viciés. Comment des époux chrétiens pourraient-ils mener dignement et parfaitement leur vie de conjoints et de parents si leurs actions n'étaient sous-tendues par les forces naturelles de l'instinct ?

Mais si nous considérons ces pulsions dans le cadre plus complet de la vie et de la destinée humaine, nous devons bien dire que ces instincts risquent de prendre une place exagérée et d'échapper à l'empire et à la primauté de la vie spirituelle — entendant par là celle de la raison comme celle de la grâce. On l'oublie, en effet, trop souvent, ce que nous appelons la concupiscence ne désigne pas nécessairement la *cupiditas* de l'augustinisme et de son succédané moderne le jansénisme. Le corps, la sensibilité ne sont pas des maux en soi, mais ils peuvent être l'occasion de pécher si leur dynamisme anticipe sur celui de la grâce et de la raison ou refuse de se hiérarchiser.

L'instinct parental est une chose excellente et sans lui on ne pourrait éduquer des enfants. Encore faut-il qu'il n'aboutisse pas à la formation d'une société close, d'une morale close où l'intérêt et l'orgeil personnels n'ont disparu que pour être remplacés par un intérêt et un orgueil collectifs. De même, l'esprit de famille dévie et se fourvoie s'il aboutit à brimer la personnalité des enfants, à l'empêcher de s'épanouir. Pour que tous ces faits psychologiques et moraux soient corrects, il faut qu'ils soient repris et assumés dans une atmosphère de charité. Ce sera à cet impératif suprême, à ce critère essentiel qu'il appartiendra de faire un tri dans les impulsions et les suggestions du

droit naturel instinctif. Comment, ici, ne pas songer à la beauté de cette thèse thomiste sur l'homme médiateur du monde créé, par sa double appartenance au spirituel et au charnel ? Les impulsions et les lois morales peuvent trouver un substrat affectif et une matière dans notre condition organique, elles n'en assument pas moins une dignité divine par la charité qui les unit à Dieu et les oriente vers lui.

— *b*) On peut aussi songer à une autre interprétation basée sur la nature des choses. Ne voyons-nous pas S. Ambroise se baser sur ce que sont les êtres pour déterminer les lois de leur usage et plus généralement notre conduite ?

Qu'il y ait ici des indications précieuses, qui songerait à le nier ? S. Paul, avant Alain de Lille, parle d'un usage du mariage et de l'union charnelle qui tient compte des indications données par la nature, par la finalité des actes.

Par contre, Tertullien est moins heureux quand il entreprend de condamner l'usage des couronnes au nom de la loi naturelle. On aurait compris qu'il réagisse contre cette coutume en disant qu'elle rappelait trop un geste de dévotion des païens. Mais quand il vient nous dire que les fleurs faites pour êtres vues et humées ne peuvent être posées sur la tête, il nous déconcerte. Oublie-t-il donc que les autres personnes peuvent voir ces couronnes ? Et que l'odeur des fleurs se hume dans une atmosphère plus qu'à quelques centimètres ?

Si je signale cet exemple malheureux malgré son peu d'importance, c'est qu'il prélude, semble-t-il, à toute une série d' « arguments de droit naturel » peu convainquants ou insuffisamment expliqués que nous rencontrons un peu partout. Ceux qui les formulent ne semblent pas voir d'ailleurs le tort qu'ils font à une cause qui leur est justement chère. Car c'est à partir de ces raisons mal fondées ou mal formulées que se développe, chez certains, un scepticisme très net devant le droit naturel. Ils ont l'impression, comme beaucoup de penseurs de la Renaissance et des temps modernes, qu'on veut leur faire admettre comme naturel ce qui n'est que le fruit de la coutume sinon de la routine.

Cette prudence et ce soin dans les argumentations sera égale pour les énoncés qui explicitent les données premières de la vie morale, comme pour les raisonnements construits à partir de ces principes. Nous y reviendrons dans un instant mais, notons-le tout de suite, il est parfois plus aisé de déduire des conclusions à partir des jugements premiers que d'expliquer correctement ceux-ci. Car rien n'est plus malaisé que d'expliciter les intuitions comme celles, par exemple, de la syndérèse.

3. — *La nature de l'homme.*

Le plus souvent lorsque les moralistes parlent de la loi naturelle ou du droit naturel, c'est à la nature de l'homme qu'ils entendent rattacher les principes qu'ils énoncent. Dans tous les systèmes, on trouve de nombreux arguments basés sur l'idée que l'homme étant fait de telle ou telle manière, il doit s'achever et se parfaire dans la ligne qui lui est ainsi indiquée. On se le rappellera, S. Thomas donne à ce sujet dans la *Contra Gentiles* des indications aussi précieuses par leur richesse que par leur discrétion : puisque l'homme est fait pour Dieu, il se conforme à sa loi intérieure en tendant vers lui. Fait de chair et d'esprit, l'homme doit faire prédominer les aspirations les plus nobles qui sont en lui et ne pas donner la primauté aux pulsions issues de sa condition charnelle. S. Paul, S. Ambroise, S. Augustin répètent tous que la loi naturelle est vécue de l'intérieur, en dehors de tout précepte positif. Si Dieu donne une loi écrite sur les pierres, comme celle de Moïse, a déclaré S. Augustin, c'est pour rappeler la loi inscrite dans les cœurs et obnubilée par le péché. A ce point de vue, loi de nature et loi de grâce sont sur le même pied ou, mieux, la première est déjà dans la ligne que la seconde mènera à sa perfection. Celui qui obéit à sa conscience et à l'Esprit-Saint trouve d'instinct les solutions qu'exige sa dignité d'homme et de chrétien.

On peut exprimer ceci en termes communs ou philosophiques, dans une perspective intellectualiste ou volontariste. S. Paul conçoit les deux lois intérieures comme la traduction psychologique d'un état ontologique, d'une dignité acquise à la première naissance et à la seconde, celle du baptême. S. Augustin parle de la raison et de la volonté divine traduisant en chacun de nous la loi éternelle en loi naturelle. S. Thomas insiste surtout sur le rôle de la connaissance : notre raison découvre en nous petit à petit les règles de conduite que la Raison divine a fondées. Elle nous fait voir en elles des valeurs vers lesquelles nous tendons dès lors naturellement.

Il faut en arriver à Occam pour abandonner ces positions et tomber dans l'extrincésisme. Comme nous l'avons dit, le *Venerabilis Inceptor* n'est nullement persuadé que les règles fixées par notre raison correspondent à un bien objectif. Dieu étant maître du bien comme du mal pourrait nous commander tout le contraire de ce qui nous paraît bien. Il faut donc en revenir au règne exclusif de la loi positive qui nous renseigne sur les caprices du Maître de la vie morale. Il faut obéir pour obéir. Etrange succès que celui de cette théorie que nous retrouvons chez Suarez, même après que celui-ci ait repris les thèmes thomistes de la moralité intrinsèque ! N'a-t-elle pas influencé Hobbes, lui aussi, puisqu'il ne reconnaît de valeur obligatoire à la loi naturelle que si elle a été formulée par le prince en une loi positive ?

Il y a là, redisons-le, un point de doctrine sur lequel nous méditons trop peu. Il ne peut être question de mépriser la « Morale des préceptes » trop fondée dans l'Evangile pour être mise au second plan. Mais il importe de voir exactement et sa place et son sens. N'a-t-elle pas une valeur et un rôle plus grand à jouer au début de la vie morale, au moment où l'enfant comme le converti — *quasimodo geniti infantes* — ne sont pas encore capables d'assumer personnellement leurs responsabilités ? S. Paul ne parle-t-il pas du rôle pédagogique de la loi ? La loi ne doit-elle pas s'épanouir, dans la suite, en une morale de la charité, pleine d'un dynamisme puisé dans la communion de vie avec Dieu ? Et de toute façon, à tout moment, ne doit-elle pas être comprise comme la tra-

duction personnelle d'une dignité plutôt qu'une application d'une décision arbitraire ?

C'est là un grave problème. Hélas, il n'est pas le seul ! En parlant comme nous l'avons fait, dans la ligne de S. Paul, de S. Augustin, de S. Thomas nous avons pu, *servatis servandis,* mettre sur le même pied la nature et la grâce. Aucun des auteurs cités n'ignore la distinction entre les deux conditions de l'homme, encore que S. Ambroise paraisse y donner vraiment peu d'importance. Encore faut-il bien voir que la nature est alors considérée d'une manière historique, c'est-à-dire en relation avec la grâce qu'elle a reçue, perdue, recouvrée. S. Thomas, après les auteurs du XII^e^ siècle, connaît parfaitement la notion de nature au sens philosophique, c'est-à-dire prise en elle-même en dehors de la grâce. Il s'en sert en morale parce que certaines règles de conduite sont communes à la nature au sens historique comme au sens philosophique. Mais il ne lui vient pas à l'idée de donner un statut moral complet à la nature philosophique. Il ne connaît qu'une fin dernière de l'homme, celle de la vision béatifique de Dieu, qui est du règne de la grâce. L'autre fin dont il parle quelquefois est uniquement terrestre : c'est la réussite en ce monde, une vie heureuse dans une cité prospère.

Il n'en va pas de même pour les théologiens modernes qui donnent à la nature pure une importance primordiale et une fin propre : la connaissance naturelle de Dieu en dehors des dons de la grâce. Très souvent — il faut, hélas, le constater — on passe alors de la nature philosophique à la nature historique, ou bien l'on omet de traiter les questions essentielles de la fin dernière. La distinction, introduite à ce propos par Thomassius dans ses *Fundamenta juris nationum et gentium* (l. 5, 21), est aussi dangereuse que commune depuis que Kant l'a reprise. L'étude normative de l'agir humain est scindée en deux parties : la morale individuelle est laissée à la philosophie et à la conscience ; les rapports sociaux sont la matière exclusive du droit naturel. Celui-ci traite uniquement des actes extérieurs et se fonde par lui-même, par la nécessité même de vivre en société.

Il importe cependant de le voir, le droit naturel prend un sens différent selon qu'on le traite dans un esprit religieux ou laïque. Dans un acte d'intempérance, l'homosexualité par exemple, le droit naturel laïc verra un danger pour la société mais ne se croira pas menacé si le désordre est privé ou ne lèse les droits de personne. Hesnard estimerait qu'il n'y a là aucun péché puisque les règles de la solidarité humaine ne sont pas transgressées. L'opinion anglaise actuelle, réagissant contre les lois portées contre la sodomie même privée, entre personnes majeures et consentantes, réagit de la même manière. Le droit naturel, conçu dans un esprit religieux, estimera au contraire qu'il y a là une double faute : tout d'abord contre les lois de la nature physique de l'homme qui oriente la vie sexuelle vers la procréation, ensuite contre la nature spirituelle de l'homme interdisant d'user de son corps pour se dégrader.

Tout cela peut paraître bien compliqué mais la confusion qui naît de l'oubli des distinctions essentielles n'est-elle pas un mal plus grave ? Il importerait, semble-t-il, de distinguer fermement un droit naturel d'inspiration philosophique et un droit naturel d'inspiration théologique.

Le premier peut être commun aux chrétiens, aux païens, aux laïcs. Il se situe sur le plan terrestre et détermine les lois de la vie privée comme de la vie publique, en tenant compte des aspirations légitimes de l'homme, de sa nature. Les païens, nous l'avons vu, ont construit un droit naturel de cette espèce. Un chrétien a parfaitement le droit de s'en inspirer du moment qu'il laisse tomber ce qui est devenu caduc, c'est-à-dire les fondements de la morale. Il est même opportun que les chrétiens ne boudent pas cette morale : elle leur permet de dialoguer avec les non-chrétiens et d'établir une morale familiale, sociale, politique commune ou peu s'en faut. S. Augustin le signalait déjà, une partie de la Cité de Dieu doit bien collaborer durant cette vie avec la Cité terrestre.

Mais à côté de cette morale due à une philosophie séparée, il y a la morale de la philosophie chrétienne ou encore la morale bâtie par la raison travaillant sur les données de la révélation. Pour être appelée droit naturel, cette morale n'en est pas moins axée sur la grâce et sur la destinée surnaturelle de l'homme. Même là où les préceptes sont communs, elle apporte quelque chose de plus : la référence aux exemples du Christ l'inspiration de la charité. Il serait regrettable que les chrétiens se laissent contaminer par l'esprit laïc et aient honte de l'aspect religieux du droit naturel ainsi entendu. Par contre, certains d'entre eux devraient songer à modérer leur zèle et ne pas songer à imposer, de l'extérieur, aux païens les impératifs que formule le droit naturel repensé en climat chrétien. L'exemple et les leçons de S. Augustin ou des canonistes médiévaux ne doivent pas être perdus.

II. — *L'origine du droit naturel*

Au cours de notre enquête historique, nous avons recueilli bien des avis sur l'origine du droit naturel. Chez les Grecs et chez certains modernes, le fondement dernier ou ontologique de cette loi est l'homme et sa nature, posés en face de Dieu comme une puissance discutant avec une autre puissance. Par contre, d'autres insistent tellement sur l'influence de Dieu dans la position du droit naturel (Occam par exemple) qu'en dehors de lui il n'y a guère de source du droit qui puisse être utilement mentionnée. Lorsqu'il s'agit de la connaissance du droit naturel, et donc de son fondement subjectif, nous retrouvons une disparité analogue. La tradition platonicienne et augustinienne parlera d'intuition, l'aristotélisme et le thomisme d'induction et de réflexion.

On pourrait se demander comment il faut choisir entre ces diverses opinions si l'on ne posait la question préjudicielle : faut-il choisir ? Ne pouvons-nous coordonner toutes ces thèses en une synthèse qui transcende les oppositions apparentes ?

1. — *Le fondement ontologique du droit naturel.*

Nous l'avons dit dès le début de nos recherches, il ne peut y avoir opposition ici entre des concep-

tions théocentrique et anthropocentrique que si l'on admet la thèse païenne d'un Dieu qui se contente d'ordonner les choses qui existent en dehors de lui. Ainsi le démiurge platonicien ordonne-t-il la matière qu'il trouve dans le monde, ou bien le dieu aristotélicien sert-il de cause finale au jeu des espèces et des révolutions célestes d'êtres qu'il ne connaît même pas. Construire une morale à partir de pareilles natures, c'est faire une morale a-religieuse, encore que, on le sait, Platon ait réussi à réintroduire l'idée du divin comme celle d'un exemple à suivre, même si on ne peut établir de contacts personnels avec elle. On comprend en tout cas qu'un Clément d'Alexandrie oppose l'idée de « suivre la nature » à celle d' « imiter le divin ».

Et cependant si l'on fait abstraction de l'origine et du sens païens de l'idée de nature, on ne peut voir ici une difficulté sérieuse. La nature doit être conçue en climat chrétien comme « vicaire de Dieu » pour reprendre l'expression d'Alain de Lille. L'action de Dieu par les causes secondes ne tourne pas moins à sa gloire qu'une intervention directe, comme le montre la doctrine thomiste.

Dans le cas de la loi naturelle nous dirons donc que le fondement dernier est Dieu, tandis que le fondement prochain est la nature de l'homme. C'est Dieu qui en nous créant tels que nous sommes, nous a orientés de telle ou telle manière, a déterminé notre fin morale et les moyens pour y parvenir. Bien sûr, des théologiens pourraient ici poser des questions comme celle-ci : ce fondement du droit naturel est-il à chercher dans la raison et la volonté de Dieu ou bien dans la raison seule ou bien dans la volonté seule ? Gardons-nous de penser que ce genre de questions soit oiseux : pour avoir rattaché le droit naturel à la seule volonté divine, Occam a fait dévier notre morale dans le sens d'un volontarisme aveugle. Mais si la question doit être posée il faut qu'elle ne le soit pas pour le seul plaisir de ratiociner. La réponse donnée à ce problème doit être essentiellement orientée à une meilleure compréhension et à une meilleure application de la loi naturelle.

Il importe, en effet, de comprendre que la conception chrétienne de Dieu législateur n'accepte pas plus de Le voir brider par une raison impersonnelle à laquelle Il devrait se plier que par une nature qui Lui échappe en un certain sens. Si Dieu a voulu que les parents aiment leurs enfants et s'il a inscrit cette loi non seulement dans leur esprit mais encore dans leur sensibilité et même, en un sens, dans leur chair, c'est parce que c'est là l'essence même de toute paternité et que Dieu Père veut être imité par les créatures : *a quo omnis paternitas nominatur...* Beaucoup d'hommes ne pensent pas à cela, ils songent à leurs responsabilités comme si elles se limitaient à eux-mêmes, ou à la grandeur de leur famille, de leur lignage, peut-être même — soyons réalistes — à leur seul plaisir. Mais tout cela, comme nous le disions, peut être assumé dans une vue plus haute. Et alors devons-nous ici distinguer intelligence et volonté divines ? Ne devons-nous pas dire que le Seigneur veut être obéi dans les règles qu'il a fixées pour la morale conjugale ? Et ne devons-nous pas ajouter que ces jugements sont sages, en sorte que nous rendons hommage aux pouvoirs divins de connaître et de vouloir ?

En un sens d'ailleurs, ne pourrait-on dire qu'il s'agit moins d'une vérité religieuse que de sa formulation notionnelle ? Si l'on professe une philosophie intellectualiste, il est normal de mettre la raison au premier plan car la volonté alors suit immédiatement la forme que la connaissance lui propose. Mais si l'on donne à l'affectivité une place plus grande et au vouloir une importance plus nette, on devra exprimer la même idée en affirmant que la volonté divine se joint à l'intelligence pour fonder le droit naturel.

Quant à l'homme, il doit porter en lui une *orientation morale foncière* qui est un de ces vestiges divins dont les anciens — les Pères comme les Philosophes — parlaient si souvent. Pour représenter l'antiquité grecque, nous pouvons, en effet, citer ici les Stoïciens, tout particulièrement Sénèque qui parle de l'étincelle divine qui est en chaque âme et la met en communion avec le feu divin universel. Ceux-là même des philosophes antiques qui ne vont pas jusqu'à cette idée de participation sont bien obligés de souder leur morale à leur analyse psychologique de l'homme. Nature dépendante du divin ou nature posée dans l'absolu de l'espèce, le caractère humain est toujours une base de la morale. Aristote fait une sorte d'inventaire de l'homme pour déterminer quelle est la faculté supérieure : il en déduit que c'est dans l'épanouissement de celle-ci que nous trouverons la voie de notre grandeur et de notre bonheur. Cicéron, Albinos, Apulée écrivent des manuels où la morale se trouve dans la dépendance directe de la psychologie. Cet exemple sera d'ailleurs suivi par les auteurs du haut Moyen Age, de Cassiodore à Alcher de Clairvaux.

Dans les perspectives théologiques, il est encore plus aisé d'affirmer que la nature humaine est un des fondements de la morale. La *Genèse* nous dit que Dieu « a créé l'homme à son image et à sa ressemblance ». Puisque Dieu est vérité et bien, il est normal que l'homme le soit aussi par participation et qu'il soit orienté vers ces valeurs, aimanté par elles. S. Paul nous apporte, d'ailleurs, à ce propos, un argument décisif en affirmant que la nature se fait entendre dans l'homme par la voix de la conscience. Sans doute S. Paul ne se fait-il aucune illusion sur l'état moral des païens chez qui il retrouve cette conscience : il est encore plus pitoyable que celui des Juifs. Mais, malgré la faute d'Adam, malgré la concupiscence qui déchire l'homme — l'une et l'autre sont mentionnées dans les chapitres successifs de l'*Epître aux Romains* — la conscience se fait entendre, porte un jugement sur la valeur des actes et s'impose comme une affirmation de droit parmi les pires errements de fait.

N'est-il pas étonnant que l'on ait si rarement mis en relation cette affirmation de S. Paul avec les données de l'ethnologie ou de la sociologie ? Si l'on observe chez tous les hommes un certain sens moral, le respect de certaines valeurs, un reste d'amitié inconditionnelle pour des êtres qui restent chers malgré une attitude d'hostilité généralisée, n'est-ce pas à la permanence de la conscience

qu'on le doit ? Que n'aurait-on pas pu tirer de cette thèse paulinienne si notre théologie morale s'était mieux centrée et organisée autour des données bibliques ?

Un autre avantage que l'on trouverait dans un retour plus ferme à la conception paulinienne de la nature et de la loi naturelle serait, sans aucun doute, une affirmation plus nette de la plasticité de ces notions. Un bon nombre de nos contemporains ont critiqué la notion de nature parce qu'ils y voyaient quelque chose de figé et de fermé. Par contre, ils réintroduisaient la même idée sous une autre forme en parlant, comme Sartre, de « condition humaine ». Pourrait-il en être autrement, en effet, et serait-il possible d'ignorer ce qu'il y a de permanent, de constant dans l'homme quelles que soient sa race, son milieu, son moment ? En ce moment, les nationalismes deviennent désuets parce que le monde s'est singulièrement rapetissé et que les peuples entrent en contact d'une manière plus aisée. Alors que constate-t-on ? Que les hommes ont un fond identique, qu'ils pensent de la même manière, qu'ils ont les mêmes désirs et les mêmes attitudes psychologiques. Et cependant, nous ne nous y trompons pas, il y a tout aussi authentiquement des types d'homme divers, une échelle des valeurs, des sensibilités différentes selon les cultures et les civilisations. Montesquieu se demandait comment on pouvait être persan. Aujourd'hui nous nous amusons de ces différences, nous nous piquons de les connaître... quand nous ne tombons pas dans l'exotisme. Le major Thomson se scandalise de voir M. Dubois donner si aisément la main et exprimer si librement ses sentiments. Mais tous deux réagissent de même dans les positions essentielles de la vie. Un jeune prêtre camerounais, qui termine ses études théologiques en France, résumait ses impressions en disant que son séjour en Occident lui a permis de voir que les Européens sont à la fois plus et moins semblables qu'il ne l'imaginait. Il avait décelé parmi nous, par exemple, une permanence de la jalousie qu'il croyait liée à un genre de vie tribal. Par contre, il nous trouvait bien différents des Africains en ce que nous avions perdu le sens du sacré et que nous posions le problème de la magie en termes qui relèvent presque du scientisme.

Il importe donc, si nous voulons favoriser une renaissance du droit naturel souhaitable à tant de points de vue, que nous distinguions plus nettement une double zone dans la morale naturelle. Nous en reparlerons dans un instant à propos de la connaissance que nous pouvons en avoir. Ici contentons-nous de dire que, dans son fond immuable, la nature humaine porte des indications morales essentielles, par exemple cette règle de réciprocité que nous avons vue s'affirmer chez presque tous les auteurs : « Il faut traiter les autres comme nous voulons être traités nous-mêmes. » Mais d'autre part, on doit le reconnaître, des degrés différents dans les évolutions intellectuelles et morales peuvent suggérer, au nom de la nature même, des règles de conduite assez différentes. En cela nous tenons compte d'une nature qui, *de facto*, est différente dans ses manifestations selon les lieux et les temps.

Prenons un exemple, celui de la *propriété* dont la nature est bien sûr identique mais dont les formes, ainsi que disait Pie XI, n'ont cessé d'évoluer. Dans l'antiquité, la richesse est constituée essentiellement par des biens fonciers. Le chef de la famille, de la *gens* est le maître absolu, en un sens, des biens produits et à produire mais il ne peut rien sans une nombreuse main-d'œuvre. Nous sommes plus ou moins scandalisés en pensant que la plupart des serviteurs étaient des esclaves et nous nous demandons comment l'Eglise primitive n'a pas supprimé radicalement celui-ci. Mais avons-nous pensé que, dans les conditions concrètes de l'antiquité, la plupart de ces esclaves auraient été incapables de se conduire et même de trouver de quoi vivre ? Avons-nous observé que, durant l'époque du Bas Empire comme pendant le haut Moyen Age, des hommes libres recherchent volontairement la protection d'un maître dont ils seront les clients ou les serfs ? A partir de ce moment, le maître a une responsabilité sociale beaucoup plus grande et, comme le disent les Pères, il est l'économe des pauvres. Sa propriété est, à la fois, absolue dans son administration et grevée de devoirs très précis dans sa distribution. Lorsqu'il a entretenu les siens, il doit d'ailleurs donner son superflu. On calcule celui-ci aisément, car les classes sociales sont stables et le surplus des récoltes ne peut se conserver indéfiniment. Le prêt à intérêt ne se légitime guère, car les biens entreposés, outre qu'ils risquent de périr si on ne les utilise pas tout de suite, ne rapportent rien par eux-mêmes.

Tout autre est la situation créée par le mercantilisme moderne. En effet, les biens sont alors tout d'abord de l'or que l'on fait venir d'Amérique ou que l'on troque contre le produit de son travail. La propriété devient quelque chose de beaucoup plus personnel car celui qui a conquis de l'or par son travail n'a pas la même mentalité que celui qui est propriétaire par droit de primogéniture. Il sait ce qu'il lui en a coûté. Si les grands seigneurs affichent comme règle de vie la prodigalité et le mépris des dettes, le bourgeois et l'industriel sont portés à l'économie et mettent leur point d'honneur à être toujours solvables. S'ils prêtent, ils ont l'impression d'avoir droit à un intérêt modéré car ils se privent d'un avantage, d'un moyen d'agrandir leurs affaires, le numéraire étant la condition primordiale du commerce et de l'industrie. La notion de superflu évolue, car l'or ne se gâte pas dans les coffres, il peut être investi dans le commerce ou dans les fabriques. Sans compter qu'il représente encore la meilleure des « savonnettes à vilain » puisque, grâce à lui, on peut acheter des charges ou préparer des mariages qui ennoblissent. Les lois positives, sans aucun doute, tiendront compte de l'évolution des faits mais, avant même qu'elles interviennent, la psychologie du propriétaire s'est trouvée changée par les faits ; les conséquences, que la « loi naturelle » lui suggèrent en tenant compte de la nouvelle situation, représentent une manière de vivre nouvelle.

On pourrait raisonner de la même manière pour la *vie de famille*. Sans doute la loi naturelle est stable dans ses indications essentielles : fécondité,

stabilité, monogamie (droit naturel secondaire). Mais les circonstances peuvent faire que l'autorité paternelle ou maritale évolue, que la femme ait le droit de posséder le fruit de son travail. Quel scandale pour les anciens que le fait de voir payer des allocations familiales à la mère et non au père comme cela se fait dans certains pays ! Les tenants d'un droit naturel rigide — s'il en est encore — verraient là une atteinte à la primauté du père ! En fait, c'est un moyen excellent d'empêcher des détournements trop fréquents, hélas, et d'assurer une équitable utilisation des subsides ainsi distribués. Il n'y a là rien d'opposé à la loi naturelle mais au contraire une application des principes de justice naturelle.

Il importe donc de le voir, si la nature humaine est une source d'indication et de précision pour les lois naturelles, il faut comprendre que cette nature n'est pas donnée une fois pour toutes, elle n'est pas « faite » ou, si elle est faite et donnée en un sens, elle se parfait et s'achève en un autre, selon les époques et les lois, elle est « historique » en ce sens qu'elle subit les vicissitudes de l'histoire.

2. — *Connaissance de la loi naturelle.*

La distinction, que l'étude de l'homme suggère, entre une nature permanente en son fond premier et plastique en ses formes dérivées, pourra nous aider à résoudre un autre problème ; celui de l'origine psychologique de la loi naturelle. Il paraît assez normal, en effet, de rattacher les indications premières du droit naturel à une sorte d'intuition tandis qu'on laisse au travail de la « raison raisonnante » la recherche et la preuve des principes dérivés.

S. Paul, nous l'avons vu, déclare que la conscience des païens leur enseigne certains préceptes, naturellement, par naissance comme nous l'avons expliqué, sans aucune intervention extérieure, notamment celle d'une loi analogue à celle de Moïse. C'est en ce sens que les auteurs chrétiens parlent de loi écrite dans les cœurs. S. Augustin déclare par exemple dans les *Confessions* [1] : « *Furtum certe punit lex tua, Domine, et lex scripta in cordibus hominum, quam ne ipsa quidem delet iniquitas* ». Mais les légistes païens ne parlent pas autrement puisque Ulpien affirme : : « *lex naturalis est quam natura docuit omnia animantia* » [2]. C'est dans cette ligne que le haut Moyen Age a vu dans la syndérèse, après S. Jérôme, source de la loi naturelle, une faculté comparable à la raison. Les scolastiques en ont fait plutôt un *habitus* rattaché à la raison mais qui ,de la même manière, fonde l'intuition des premiers principes de l'ordre moral.

Intuition... n'est-ce point là contredire l'enseignement de l'aristotélicisme repris par S. Thomas ? N'est-ce point nier ce qu'il peut y avoir de tâtonnant et d'hésitant dans l'acquisition des principes moraux, même essentiels ? N'est-ce point faire fi d'une ignorance parfois très vaste chez certains, à ce propos ? Et surtout n'est-ce pas oublier ce que l'enseignement d'Occam, de Hobbes, des penseurs du XVIII^e^ siècle peut contenir de vérité ? Après tout est-ce que l'expérience de la vie, la nécessité d'un enseignement moral donné aux enfants ne nous montre pas que les principes moraux ne sont pas un donné préfabriqué dont l'homme jouirait dès l'éveil de ses facultés ?

Voir dans cette intuition une thèse contraire au thomisme serait oublier la place que cette doctrine fait à l'intelligence, *habitus* des premiers principes de l'ordre spéculatif, comme à la syndérèse, *habitus* des premières lois de la vie pratique. Pour saint Thomas comme pour Aristote, l'âme humaine ne jouit pas d'idées innées ou d'une illumination. Mais elle est capable de voir par elle-même et de fonder en dehors de l'expérience les principes et les lois premières. Le recours aux faits ou à l'expérience n'a ici d'autre but que de faire comprendre le sens des termes et, dès lors, de révéler la vérité de principes évidents par eux-mêmes. Une fois qu'un homme a comparé une totalité et une partie, il sait que la première réalité est plus grande que la seconde et que ce principe échappe à toutes les vicissitudes, c'est une nécessité. Ainsi en va-t-il de l'homme qui réfléchit sur sa dignité, sur celle des autres ou qui raisonne à propos des résultats d'un acte d'égoïsme. La loi de réciprocité ne lui apparaît pas seulement comme un fait, mais comme un devoir fondé en soi avant même celui d'une règle pratique inéluctable. A eux seuls les faits ne suffiraient pas à fonder des lois morales. Ils ne leur confèreraient pas le caractère de devoir, de droit qui les caractérisent et qui précisément transcende les événements au titre d'une nécessité morale. Il y a donc bien ici une véritable intuition, non pas une intuition passive comme dans la tradition platonicienne mais une intuition active, celle de l'esprit qui fait sortir un droit d'un fait et qui saisit une norme comme une nécessité.

Dans le *Commentaire des Sentences* (livre 2, dist. 28, q. 2, art. 4) S. Thomas écrira :

> « La syndérèse est un habitus qui est inné dans notre esprit. Il se fonde sur l'intellect agent comme l'habitus des principes spéculatifs dans le genre de celui-ci : le tout est plus grand que la partie. Cependant pour déterminer tous ces principes, nous avons besoin de l'expérience des sens et de la mémoire. »

A coup sûr cette intuition devra se prolonger par la réflexion, l'expérience mûrie, l'enseignement. L'établissement d'une philosophie morale complète et, donc du droit naturel au sens « plénier », est avant tout œuvre de raison. Et cependant, tout au long de cette recherche, on sentira l'influence de la syndérèse et de son intuition morale. Nous le signalions plus haut, c'est la raison pour laquelle bien souvent une solution morale apparaît à certains hommes plus vertueux, plus intelligents, mieux formés, d'une manière intuitive. Ce serait une erreur aussi grave que de négliger cette intuition et de ne pas l'admettre, au moins comme une hypothèse de travail, comme au contraire de l'accepter aveuglément et de ne pas la vérifier par le travail de la raison, notamment par ce moyen de contrôle privilégié qu'est le raisonnement syllogistique.

On le voit donc, intuition et réflexion peuvent intervenir au double niveau de la morale naturelle. Au plan des principes, c'est l'innéité — au sens

[1] S. Augustin, *Confessiones*, lib. II, cap. 4, n° 9.
[2] Ulpien cfr. *Digesta*, I, tit. 1, lex 1, § 3

que nous venons de dire — qui a le rôle essentiel : l'expérience peut parfois ne fournir que le sens des termes en présence. Par contre, dans l'élaboration d'une morale détaillée, c'est la raison déductive et inductive qui a la primauté. L'intuition se contente parfois de souligner une analogie, de saisir le sens d'une circonstance ou d'une situation, de marquer l'application des principes.

Tout cela a été remarquablement exprimé par S. Thomas dans la IIa-IIae (q. 47, a. 15) où il se demande si la prudence est innée. Il ne sera pas inutile d'en citer quelques passages.

Après avoir distingué la connaissance des règles morales universelles et celle de l'application de ces règles, S. Thomas continue :

> « Pour ce qui est de la connaissance des principes généraux il en va de la prudence comme de la science spéculative ; ces principes sont naturellement connus, et même plus aisément connus que ceux de la raison spéculative. Quant aux autres principes même universels mais postérieurs à ceux-ci, ils ne sont donnés par la nature ni dans l'ordre de raison spéculative ni dans celui de la raison pratique. Ils relèvent de l'expérience et de l'enseignement. »

Cette doctrine sur le caractère inné ou acquis des deux parties du droit naturel commande directement l'enseignement des moralistes sur l'ignorance du droit naturel, sur sa possibilité ou sur sa culpabilité. Il est intéressant de le rappeler en se référant à des auteurs aussi classiques que Génicot et Salsmans [3]. Leur autorité fera peut-être plus aisément admettre des exemples et des cas qui étonneraient certains.

Un adulte, sain d'esprit, nous disent ces auteurs, ne peut ignorer les tout premiers principes de la loi naturelle, par exemple : « il faut faire le bien, il faut éviter le mal ». Une ignorance vincible peut s'étendre à tous les autres principes de la loi naturelle. C'est le cas pour les païens dont S. Paul parle au chapitre Ier des Romains (℣. 14). En effet, ces hommes en sont arrivés à ignorer la loi parce qu'ils ont péché et créé de mauvaises habitudes. Mais, en soi, à un moment ou l'autre de leur vie, ils pouvaient réfléchir à ces problèmes et en trouver la solution correcte [4]. A l'origine de cette ignorance il y a une volonté coupable, soit dans la paresse, soit dans la décision de ne pas préciser le devoir moral.

Mais peut-on parler d'une ignorance invincible pour les principes dérivés ? Peut-il se faire que des hommes ne songent pas à examiner ces questions ou qu'après examen, ils estiment qu'il n'y a là pour eux aucun devoir ? Normalement, pensent Génicot et Salsmans, un homme ne peut ignorer longtemps, sans négligence de sa part et sans faute, des règles morales qui découlent des principes premiers sans beaucoup de recherche. La raison naturelle les suggère aisément. Ils citent en exemple la plupart des préceptes du décalogue comme celui du respect des parents.

Cependant, ces moralistes admettent qu'une ignorance non coupable à ce propos pourrait exister chez les enfants, chez ceux qui ont peu de culture et chez les « barbares » qui ne reçoivent aucune éducation. Des personnes simples peuvent, par exemple, ne voir aucune malice dans un « mensonge officieux », c'est-à-dire celui qu'on dit pour rendre service à autrui. Pour trancher la question de fait, il faudrait évidemment interroger ces personnes et voir si elles ne connaissent pas au moins confusément la malice de ces actions.

Quand il s'agit de principes moraux plus éloignés, il faut faire une place plus grande à l'ignorance invincible. Pour les découvrir, en effet, il faut un effort rationnel dont beaucoup sont incapables si on les laisse à leurs propres forces. Leur conscience ne sera éclairée que s'ils reçoivent une éducation morale. Si celle-ci est déficiente, ces gens seront excusables. Les cas cités par les auteurs ne manquent pas d'intérêt : ils pensent, en effet, que des adultes pourraient ne pas savoir par eux-mêmes que l'onanisme est intrinsèquement mauvais. Des jeunes gens peuvent ignorer la malice de la pollution solitaire.

Enfin, notent ces auteurs, les conclusions les plus éloignées des principes du droit naturel peuvent ne pas être clairs aux esprits les plus avisés eux-mêmes. C'est la raison, remarquent-ils, pour laquelle des moralistes, tout comme les Pères, peuvent diverger d'opinions sur la solution de certains cas [5].

Enfin Génicot et Salsmans énumèrent tout une série de préceptes ou d'interdits moraux qui, à leurs yeux, peuvent être ignorés de bonne foi, bien qu'ils relèvent du droit naturel. Certains, notent-ils, pensent pouvoir voler pour donner, d'autres croient licite ce que la loi civile tolère, par exemple la débauche dans les maisons closes. Des hommes pensent qu'un désir mauvais n'est pas un péché du moment qu'aucune suite n'y a été donnée.

Il serait trop long et sans doute oiseux de discuter de telles opinions. En effet, on ne peut le

[3] Cfr. E. Génicot - I. Salsmans, *Institutiones theologiæ moralis*, t. I, Louvain, 1931, p. 72-73.

[4] Rappelons d'après A. Arregui, *Summarium theologiæ moralis*, n° 11, les définitions et les subdivisions de l'ignorance vincible et invincible : « Vincibilis vel invincibilis (ignorantia), prout, adhibita pro rei vel personæ condicionibus, morali diligentia, deponi possit vel non ; unde vincibilis est semper consequens (i. e. post voluntariam inquirendi negligentiam). Dicitur *pure vincibilis* si diligentia aliqua sed non sufficiens — *crassa* vel supina, si vix ulla vel nulla ad eam depellendam adhibetur, — *affectata* si voluntarie media refugis eam deponendi. »

[5] Les auteurs citent comme exemple d'erreur chez les Pères une opinion de S. Augustin excusant de faute morale une femme qui, sur l'ordre de son mari, a commis un adultère avec un homme dont elle attendait le salut de son époux. Ils ne semblent d'ailleurs pas avoir examiné de près ce cas qu'ils citent d'après Bellarmin sans même prendre la peine de se référer à Migne. Il s'agit d'un passage du *De sermone Domini in Monte*, liv. 1, chap. 16, n° 50, *PL*. 34, p. 1254. La pensée de S. Augustin n'est pas parfaitement nette et au fond il refuse de prendre parti puisqu'il ne s'agit pas d'un texte sacré qu'on devrait justifier mais d'une histoire profane. Cependant on voit percer ici la doctrine dont nous avons parlé plus haut et qui considère que beaucoup d'actes sont indifférents en eux-mêmes et ne prennent un indice moral défini que par l'intention de celui qui les pose. C'est ainsi que S. Augustin remarque que le mari et non la femme mariée est maître du corps de celle-ci. De plus elle donne son corps à son mari non pour lui permettre d'en jouir, mais pour assurer son salut. Enfin elle n'a aucun désir ou plaisir à cela. Ceci correspond à ce que nous avons lu sur le sacrifice d'Isaac et le vol des objets précieux égyptiens.

faire à priori, au nom des principes. Ceux-ci ont beau être évidents, qui nous dit que tous en perçoivent la vérité, surtout si on ne les leur a jamais enseignés ? Il y a ici un élément de fait. Et alors rien ne sert à discuter, car ce qui est pratiquement impossible dans un milieu moral bien conservé peut le devenir en milieu déchristianisé. A ce sujet, les apôtres des milieux païens, en Europe comme ailleurs, pourraient peut-être nous dire des choses encore plus tristes.

Serait-il d'une bonne politique de fermer les yeux et de nier les faits comme s'ils attentaient à la valeur universelle de la morale ? Ce serait oublier qu'à la différence des lois humaines, les lois divines, positive ou naturelle, ne tombent pas en désuétude parce qu'elles ne sont pas appliquées. La seule conclusion qu'on puisse tirer de ces faits, c'est que la corruption morale de l'humanité est vraiment très grande et qu'il faut la combattre par tout moyen. Cet effort de lucidité permet en tout cas de répondre à une objection trop fréquente. On nous dit : comment pouvez-vous tenir que telle ou telle loi fait partie des enseignements du droit naturel puisque beaucoup l'ignorent ? Nous répondons : si les principes premiers de cette loi sont évidents, ses autres indications relèvent d'un travail intellectuel, qui doit se doubler du désir de connaître la vérité pour l'accomplir.

3. — *Enumération des principes du droit naturel.*

En répondant à la deuxième question, nous avons préparé la solution du dernier problème à propos duquel nous entreprenions cette étude. Et tout d'abord, nous en comprenons mieux le sens. En effet, lorsqu'on nous demande quels sont les principes du droit naturel, on ne nous prie pas de résumer toute la philosophie morale. On prend alors le droit naturel au sens paulinien du mot. Il s'agit de *la conscience et de ses premiers jugements spontanés*. En termes thomistes on dira : quels sont les premiers principes de l'ordre pratique ?

— *a*) Notre enquête nous a apporté à ce propos une double réponse ou plus exactement une réponse qui s'exprime en des termes différents mais qui donne une leçon unique. Les Pères, suivis par les canonistes médiévaux et par certains modernes, tel Hobbes lui-même, proposent comme principe premier du droit naturel la règle de réciprocité formulée dans *S. Mathieu*, VII, 16 : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse. » C'est là s'exprimer en termes scripturaires et concrets. D'autres parleront un langage plus philosophique et proposeront comme principes premiers · il faut faire le bien, il faut éviter le mal. Mais au fond, on le voit, on pourrait ramener sans difficulté ces deux points de vue à une affirmation supérieure : il y a un devoir à observer. C'est d'ailleurs en ce sens qu'un évêque anglican, Kirk, résumait l'enseignement de la conscience, laissant la détermination des devoirs à une réflexion de plus en plus poussée et de moins en moins vivifiée par l'intuition morale.

Le principe évangélique de la réciprocité a, en tout cas, l'avantage d'être à la fois une consigne et un critère. Comme consigne, il confie à chaque homme une initiative morale authentique. Car s'il veut créer la paix dans le monde, il doit d'abord être pacifique. S'il veut que le bien règne, il doit d'abord le répandre. En tant que critère, cette loi apporte, en quelque sorte, la solution de bien des cas. Lorsque nous nous demandons si notre conduite est fondée, légitime, il est fort aisé de savoir ce qu'il en est. On imagine qu'au lieu d'être l'élément actif, on est l'élément passif de l'action. Aimerions-nous à être traités comme nous nous apprêtons à traiter les autres ? De plus, cet adage rencontre un travers commun aux hommes, celui du proverbe latin : *Sic nos, non nobis*[6]. C'est ainsi que nous agissons mais nous n'admettons pas qu'on agisse ainsi à notre égard. Or, qui ne l'a observé ? ce défaut est universellement répandu. La plupart des hommes sont à ce point égoïstes qu'ils se croient des privilèges et réclament un traitement de faveur. A ce point de vue, hélas, bien des observations de Hobbes sont exactes. Seule une victoire sur ce qu'il y a d'infantile et de monstrueux dans cette façon de penser et de faire, permet aux hommes d'accéder à une véritable moralité et à la paix sociale. Cela est aussi vrai de la morale philosophique que de la charité chrétienne.

Mais précisément la difficulté que la plupart des hommes ressentent à admettre ce principe peut poser ce problème : est-il assz spontané en nous pour être le premier adage de la loi naturelle ? N'est-il pas, au contraire, le résultat, non certes de longues réflexions mais d'un effort moral déjà assez poussé ? *Salva reverentia*, on pourrait se demander si les Pères et les canonistes médiévaux qui lui ont donné la primauté n'ont pas été trop éblouis par sa valeur de critère, au sens que nous venons de dire, pour ne pas voir que beaucoup d'hommes n'acceptent cet adage qu'après bien des difficultés. Mais il ne peut être question, redisons-le encore, de nier sa valeur morale ou l'équilibre que son acceptation définitive apporte à une âme.

« Appliqué à l'amour de Dieu, disait S. Augustin[7], ce principe éteint toutes les ardeurs de l'intempérance ; appliqué à l'amour du prochain, il prévient toutes les injustices. Quel est celui qui aime de voir sa maison souillée ? Qu'il ne souille donc pas la maison de Dieu, c'est-à-dire soi-même. Et s'il n'est personne qui souffre qu'on lui nuise, que de son côté il ne nuise jamais à autrui. »

En un mot nous dirions donc : la première règle du droit naturel est de reconnaître la valeur de l'Autre, de l'Autre qui est Dieu, de l'autre qui est une créature de Dieu. Dans cette perspective, on

[6] En fait, il s'agit, on le sait d'un pastiche de Virgile qui avait écrit *Sic, vos, non vobis*. Il plaignait ceux qui travaillent et voient attribuer leurs mérites à d'autres.

[7] S. Augustin, *De doctrina Christiana*, lib. 3, cap. 14, n. 22, *PL*. 34, col. 74. Mathieu d'Aquasparta qui commente ce texte dans ses *Quæstiones disputatæ... de legibus*. Quaracchi, 1959, p. 461, écrit à ce propos : « Et hæc quidem lex naturalis, quamvis unum habeat generale præceptum, ut « quod tibi non vis fieri, alii ne feceris, et alii facias quod tibi vis fieri » secundum Augustinum, III libro *De Doctrina Christiana*, tamen plura continet alia præcepta, quæ derivantur ab isto, ut Deum esse colendum, honeste esse vivendum, parentes esse honorandos, proximis esse subveniendum in necessitate, nulli offensam vel injuriam irrogandam... »

comprend fort bien que les applications de ce principe premier aient été tout d'abord cherchées dans le Décalogue qui définit les devoirs essentiels envers Dieu, les parents, les autres hommes et soi-même.

— *b*) Peut-être, il est vrai, certains estimeront-ils qu'il est inopportun de formuler la loi naturelle en termes de loi positive ou de loi religieuse. La concordance entre les deux orientations a beau être totale ici, il peut être intéressant de voir comment la raison philosophique peut formuler les premiers impératifs qu'elle édicte.

C'est précisément ce que nous trouvons chez S. Thomas (I^a-II^{ae}, q. 94, a. 2). On s'en doute, le saint docteur va continuer le parallèle qu'il a établi plus haut entre les premiers principes de l'ordre spéculatif et de l'ordre pratique. Là, c'est le principe de contradiction qui s'impose tout d'abord. Ici, c'est la loi du bien ou — pour s'exprimer en termes modernes — l'idée de valeur. Pour quiconque réfléchit sur les notions et les faits moraux, sur son expérience ou sur celle des autres, un premier principe apparaît : tout être qui agit, tend vers une fin qui lui apparaît comme un bien. « Le bien est ce que tous les êtres recherchent. » On en conclura que la première loi de l'action est celle-ci : « Le bien est la valeur qu'il faut réaliser et poursuivre ; le mal est à éviter. » A partir de là se fondent tous les autres préceptes de la loi naturelle. Ce que la raison pratique considère comme une valeur humaine est un but valable et nécessaire de l'action. Une inclination naturelle vers un bien révèle une fin de l'agir humain.

C'est à tous les degrés de son être que l'homme va constater ces inclinations et ces exigences de sa nature. Il est finalisé comme être, comme animal, comme esprit.

Comme être, il tend à se conserver selon sa nature et sa constitution. Ici donc apparaîtront les préceptes qui exigent de chacun le maintien de la vie et excluent toute démarche contraire.

Dans sa similitude avevc les animaux, l'être humain est finalisé vers tout ce qui concerne la procréation et la continuation de l'espèce. Les choses du mariage, de la paternité et de l'éducation seront donc des biens que l'homme recherchera et dans lesquelles il se soumettra aux principes rationnels.

Comme esprit, enfin, l'homme a des finalités propres. Il est orienté vers la connaissance de Dieu et vers la vie sociale. Il est donc contraire au droit naturel de rester dans l'ignorance des choses de Dieu ou bien encore d'offenser ceux avec qui on doit vivre.

On le voit, S. Thomas procède ici par déduction, en partant des différents aspects de l'être humain. Avec un souci de la psychologie que beaucoup de modernes ne savent pas voir en lui, S. Thomas insiste tout d'abord sur les pulsions de la personne humaine, sur ses aspirations. C'est à partir d'elles que les lois sont énoncées, si bien que celles-ci n'apparaissent pas comme des prohibitions, des interdictions venues de l'extérieur mais comme les garants et les conditions mêmes des forces vives de notre nature.

On aurait pu croire qu'interprétée à la lumière du rationalisme aristotélicien, la théorie thomiste allait devenir quelque chose de rigide et de totalitaire. S. Thomas au contraire, donne à la loi naturelle quelque chose de souple qui lui permet de s'insérer dans chaque acte de vertu et même dans chaque loi positive.

Dans la vertu, en effet, il y a un élément naturel puisque la vertu n'est que l'action conforme à la raison, forme naturelle de l'homme (I^a - II^{ae}, q. 94, a 3). Quant à la loi positive, elle dérive de la loi naturelle et s'en nourrit au point que si elle ne restait pas sous sa mouvance, elle n'aurait plus valeur de loi. (I^a-II^{ae}, q. 95, a. 2). Il est interdit de tuer un homme innocent sous peine de telle ou telle sanction, dira la loi positive. Pour S. Thomas il y a là plusieurs choses : une ou des conclusions de la loi naturelle et une détermination, une précision nouvelle. « Ne pas tuer » est une prohibition qui vient de la loi naturelle. C'est la conclusion d'un précepte plus vaste : « Il ne faut faire de mal à personne. » De même, on peut rattacher à la loi naturelle le principe des sanctions. Celui qui pèche doit être puni. Par contre, le choix et la gravité de la peine sont des éléments adventices à la loi naturelle. C'est là un élément qui, au dire de S. Thomas, relève de la seule loi humaine.

Armés de ces principes, nous comprendrons mieux comment pour S. Thomas, la loi naturelle, si elle n'est pas tout... est partout en morale, comment elle enracine en nous les règles que la réflexion personnelle ou le souci du bien commun peuvent tracer à notre action.

Ph. DELHAYE.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

AU SUJET DE LA POLYGAMIE

Q. — J'ai à traiter de la polygamie avec des gens qui ne reconnaissent pas beaucoup l'autorité de la Révélation.

En étudiant les données démographiques pour voir si elles pouvaient m'aider à condamner la polygamie, j'ai eu la désagréable surprise de constater qu'un peu partout, il y a un excédent de femmes adultes.

Que répondre dès lors à ceux qui soutiennent :

1° Que du point de vue démographique il faut soutenir la thèse selon laquelle quelques hommes au moins doivent pratiquer la polygamie ; car vu l'excédent de femmes adultes, condamner la polygamie, c'est favoriser la prostitution.

2° Que la petite polygamie n'est pas nocive à la fécondité.

Connaissez-vous une étude vraiment scientifique comparant, chiffres à l'appui, la fécondité de la petite polygamie à celle de la monogamie ?

R. — Plusieurs points sont ici en cause, dont chacun demanderait une longue étude. Mentionnons-les seulement, en des réponses sommaires.

A) D'abord, prenons les arguments proposés :

1° « Du point de vue démographique, il faut soutenir la thèse selon laquelle quelques hommes au moins doivent pratiquer la polygamie ; car, vu l'excédent de femmes adultes, condamner la polygamie, c'est favoriser la prostitution. »

Il semble qu'il y ait ici une ambiguïté sur le sens du mot : prostitution, en même temps qu'une pétition de principe :

— *a*) Une pétition de principe, à savoir : chaque femme doit nécessairement vivre avec un homme, même si elle n'est pas la seule à vivre avec cet homme ; disons le mot : chaque femme doit avoir des rapports sexuels avec un homme ; et cela, non pas une fois en passant, mais d'une façon assez habituelle.

— *b*) « Condamner la polygamie, c'est favoriser la prostitution ». Reste à savoir si favoriser la polygamie n'est pas simplement régulariser la prostitution, et, par le fait, la favoriser. Cela devient une pure question de « mode ». A moins qu'on n'admette qu'on soit dans une optique différente : et c'est ici que gît l'ambiguïté.

2° « La petite polygamie n'est pas nocive à la fécondité ». — C'est possible. Il est possible aussi qu' « existent des études vraiment scientifiques comparant, chiffres à l'appui la fécondité de la petite polygamie à celle de la monogamie » ; mais nous n'en connaissons pas ; nous serions même heureux d'en connaître, car, au premier abord, on ne voit pas comment la petite — ni même la grande — polygamie, serait nocive à la fécondité. Certains Pères de l'Eglise essaient même de justifier *a posteriori* la permission de la polygamie accordée par Dieu au peuple juif dans l'Ancien Testament, par le fait que ce peuple, qui devait donner naissance au Christ, devait se développer. Etait-ce la vraie raison ? — et, au fond, la connaissons-nous vraiment ? Dieu a-t-il à nous rendre compte de son attiude ? — Mais il faut néanmoins reconnaître que cette « expérience » - là ne fut pas nocive à la fécondité. Reste à voir si dans la procréation n'est pas incluse l'éducation, laquelle est, selon l'expression de S. Thomas, une « génération continuée ». Et ceci, peut-être, aiderait à mieux poser le problème.

B) Venons-en au deuxième argument :

« Le but premier du mariage, c'est la procréation. Or, il y a des mariages frappés de stérilité. Le recours à la polygamie comme moyen de susciter une postérité ne peut être légitime, même dans ce cas ; le Concile de Trente est trop formel (Sess. XXIV, can. 2). Mais comment convaincre à ce sujet ceux qui ne reconnaissent pas beaucoup ce genre de preuve ? Comment les détourner de la polygamie ? »

Lorsque l'Eglise parle du contrat matrimonial, elle dit (can. 1081) :

« C'est le consentement des parties, personnes capables en droit, légitimement manifesté, qui fait le mariage ; il ne peut y être suppléé par aucune puissance humaine.

Le consentement matrimonial est un acte de volonté par lequel chaque partie donne et accepte le droit perpétuel et exclusif sur le corps, pour l'accomplissement des actes aptes de soi à la génération des enfants. »

Pourquoi citer ce canon, alors que nous nous adressons, par définition, à des personnes qui ne reconnaissent pas ce genre de preuve ?

Parce que nous trouvons là diverses notions, qu'il importe de ne pas confondre quand on parle du mariage, même d'une façon générale. Nous avons là, en effet :

a) l'essence même du contrat matrimonial, à savoir : le consentement ;

b) sa manifestation ;

c) l'objet de ce contrat, à savoir : droit sur le corps pour l'accomplissement de l'acte conjugal ;

d) les propriétés de ce contrat : perpétuité et exclusivité ;

e) la fin primaire : la génération des enfants.

Ceci explique qu'il y ait des mariages frappés de stérilité et qui sont néanmoins valables, avec leurs propriétés d'exclusivité et de perpétuité. Favoriser la polygamie sous prétexte que le but premier et principal du mariage est la procréation des enfants, c'est confondre plusieurs notions. Ou plutôt, c'est se donner du mal bien inutilement : pourquoi, en effet, parler de formes quelconques de mariage si on raisonne uniquement à partir de la procréation ? Celle-ci peut être réalisée en dehors de toute forme de mariage, monogame ou polygame, temporaire ou perpétuel.

La question s'est posée après la dernière guerre, dans nos pays occidentaux, à propos de l'insémination artificielle, procédé dans lequel, sans recourir à l'adultère dans sa forme habituelle, on remédiait à la stérilité d'un couple. La question qui se posait ainsi avait du moins l'avantage de montrer que, laissées à elles-mêmes, les forces instinctives et sentimentales qui poussent l'homme et la femme l'un vers l'autre relèvent de l'esprit aussi bien que du corps. Le véritable amour est don de soi, don d'une personne à une autre personne, « sacrifice » du corps et de quelque chose de personnel, au conjoint, et non pas simplement accouplement de deux corps en vue de procréer. Cette impulsion instinctive et cet élan sentimental doivent être dirigés par l'esprit : au vagabondage sexuel s'oppose la fidélité et l'unité. La naissance de l'enfant ne prendra tout son sens que si le don de soi, dont il est le fruit, va plus loin que la chair, plus loin que l'instinct de multiplication. Si l'on raisonne du mariage uniquement à propos de la procréation, pourquoi parler de polygamie ou de monogamie, et non pas simplement de « bébés-éprouvettes » ?

Peut-être serait-ce dans cette voie du mariage, don réciproque d'une personne à une autre personne, qu'il faudrait chercher.

Certes, les derniers Papes ont bien insisté sur le fait que le mariage a un caractère naturellement religieux, sacré, et que ses clauses essentielles (nature, propriétés, fins) sont déterminées par Dieu et inscrites dans la nature :

« Puisque Dieu lui-même a institué le mariage, et puisque le mariage a été dès le principe une image de l'incarnation du Verbe, il s'ensuit qu'il y a dans le mariage quelque chose de sacré et de religieux, non point surajouté mais inné, qui ne lui vient pas des hommes, mais de la nature. C'est pourquoi Innocent III et Honorius III ont pu avec raison et sans témérité

affirmer que le sacrement de mariage existe chez les fidèles et chez les infidèles... Le mariage (des infidèles comme des fidèles) est sacré par sa nature, par lui-même : *sua vi, sua natura, sua sponte, sacrum* » Léon XIII, dans *Arcanum*).

Et plus tard, Pie XI, dans *Casti connubii*, parle de la nature et des lois du mariage avant même de faire appel à son caractère sacramentel :

« La liberté porte seulement sur un point, savoir : si les contractants veulent entrer dans l'état du mariage, et s'ils le veulent avec telle personne ; mais la nature du mariage est absolument soustraite à la liberté de l'homme, en sorte que quiconque l'a une fois contracté se trouve du même coup soumis à ses lois divines et à ses exigences essentielles... Ainsi, l'union sainte du mariage véritable est constituée tout ensemble par la volonté divine et par la volonté humaine ; c'est de Dieu que viennent l'institution même du mariage, ses fins, ses lois, ses biens ; ce sont les hommes — moyennant le don généreux qu'une créature humaine fait à une autre de sa propre personne pour toute la durée de sa vie, avec l'aide et la coopération de Dieu — qui sont les auteurs des mariages particuliers, avec les droits et les biens établis par Dieu. »

Commentant ce texte d'*Arcanum* que nous venons de citer, Scheeben écrit :

« Le mariage considéré du seul point de vue naturel, abstraction faite de toute intervention positive de Dieu, est l'union légitime et habituelle de l'homme et de la femme en vue de la procréation du genre humain. La nature et les exigences du but sont seules ici à déterminer l'essence du lien conjugal. La grandeur de ce but élève le contrat au-dessus de tout autre ; ses exigences ne permettent pas aux contractants de déterminer à leur gré les conditions de leur union ; s'ils veulent la fin, leur union doit être celle que postule cette fin. L'unité et l'indissolubilité sont donc nécessaires d'une façon générale, mais non inéluctables et absolues en toutes circonstances ; c'est pourquoi Dieu n'a pas exigé toujours ces deux conditions ; leur fixation absolue repose sur une loi divine positive (Gen., II, 21-24).

Cette loi positive donne une sanction divine aux conditions normalement requises par la fin de l'union conjugale et nécessaire pour sa perfection idéale. Dorénavant, les hommes ne peuvent plus contracter que cette union sanctionnée ; cette union restera une et indissoluble, même si dans des circonstances individuelles, le but n'exigeait pas qu'elle le soit.

Le mariage possède déjà dans sa fin naturelle un caractère *religieux*, son but, en effet, est de donner la vie à de nouvelles images de Dieu, qui continueront sur terre sa glorification et son adoration. L'union elle-même et toutes les conditions nécessaires à sa fin ont un fondement sacré ; en raison de leur rapport direct à Dieu, les obligations qu'elle entraîne ont un caractère plus vénérable et plus saint que d'autres obligations humaines naturelles ou contractuelles » (*Le mystère de l'Eglise et de ses sacrements*, Paris, 1946, p. 137-138).

Il faut toutefois reconnaître que, lorsque les Souverains Pontifes parlent du droit naturel, il s'agit de la nature telle que nous l'avons en fait, élevée à l'ordre surnaturel ; et la connaissance de cette élévation, avec son origine — la charité de Dieu — et ses bienfaits, nous est transmise par la Révélation. Non pas qu'il y ait deux droits naturels différents : nous savons bien que l'ordre surnaturel renforce la nature en l'élevant. Il n'en reste pas moins que, comme l'écrit notre correspondant, « pour quelqu'un qui ne connaît pas ce genre de preuve » (du magistère ecclésiastique), la question est d'autant plus ardue, car la connaissance du droit naturel est parfois bien obscurcie.

Toutefois, il semble que dans un pays où l'on s'attache, depuis ces dernières décades, à la promotion de la femme, ne pourrait-on pas insister sur le fait que la polygamie asservit et dégrade la femme à ses propres yeux et à ceux de son mari, lequel s'en sert comme d'une servante (ou comme d'un instrument de l'acte sexuel), au lieu de trouver en elle la compagne associée à sa vie, égale en dignité et ayant droit au respect. Dans les ménages polygames, il n'est guère possible que la femme apparaisse à l'homme comme sa compagne, douée comme lui d'une personnalité et digne de son respect. Elle lui apparaîtra plutôt comme une sorte d'esclave livrée aux passions et au bon plaisir de l'homme. Dès lors, il ne pourra se créer, entre le mari et ses épouses, cette communauté de vie, faite de compréhension mutuelle, de compénétration d'âmes, de participation au même idéal, d'harmonie parfaite des caractères, qui fait la beauté et la dignité du ménage monogame. Pour que deux âmes, deux personnalités, habituées à vivre ensemble et à se dévouer à la même œuvre, puissent s'unifier et se compléter, il faut évidemment que leur amour se concentre ; pour que l'unité des deux sexes puisse se constituer et aboutir à former l'homme complet, c'est-à-dire le couple, conformément à la loi naturelle qui les a créés complémentaires l'un de l'autre, il faut qu'elle rapproche deux personnalités ; car ce qui se complète, c'est l'homme et *la* femme, différents mais égaux dans la constitution naturelle de leurs êtres, tant au point de vue physique que moral.

C'est S. Thomas qui, dans le *Contra Gentes*, l. III, cap. 124, écrit : « L'amitié consiste en une certaine égalité. Il serait permis à l'homme d'avoir plusieurs femmes s'il ne s'agissait pas d'une amitié « libérale » de la femme envers l'époux, mais d'une amitié servile. Et ceci est confirmé par l'expérience : là où les hommes ont plusieurs femmes, ces femmes sont considérées pour ainsi dire comme des servantes. »

M. Huftier.

« COMMISSION » A UN REPRESENTANT DE COMMERCE

Q. — Un représentant de commerce pour une industrie est payé au mois et n'a pris aucun engagement spécial.

Il rencontre parfois des clients qui lui demandent de trouver des maisons pouvant exécuter tel ou tel travail avec la marchandise livrée par l'usine dont il est représentant.

Il devrait de toute façon faire ces démarches dans l'intérêt de sa maison, qui lui demande de faire plaisir aux clients le plus possible. Mais il est de tradition que les représentants de cette usine demandent une « commission » à la maison à laquelle ils s'adressent pour faire ce nouveau travail. Cette commission est de l'ordre de 5 % sur l'affaire qu'ils procurent à la maison. En général elle est accordée sans difficulté.

1° Peut-il *accepter* cette commission sans léser la justice ?

2° Peut-il *exiger* cette commission dès qu'il propose l'affaire ?

3° Certains clients de son usine lui proposent même de rendre service en servant d'intermédiaire entre eux et une autre maison : peut-il *accepter* une rémunération ? peut-il *exiger* une rémunération ?

R. — I. Principes de solution.

1° Le représentant de commerce est un mandataire salarié. Il mène ses opérations au nom et pour le compte d'un patron qui lui sert un salaire fixe.

Il exerce son activité d'une façon indépendante. Il n'a pas engagé au service de son patron la totalité de son activité et en dispose librement : il peut l'exercer à son gré, la partager entre plusieurs mandants pourvu que ceux-ci ne soient pas en concurrence.

Mais il reste soumis à toutes les obligations qui pèsent sur un mandataire, c'est-à-dire qu'il est tenu en justice de remplir son mandat au mieux des intérêts du mandant, qu'il ne lui est pas permis de réaliser, sur les opérations qu'il conclut pour le compte de celui qu'il représente, des bénéfices personnels et ainsi d'augmenter grâce à ces bénéfices occultes son salaire, que nous supposons juste.

2° Que faut-il penser des commissions ? Leur pratique se généralise. C'est une source de graves désordres : pour celui qui offre la commission, cela risque de devenir un moyen d'acheter les consciences ; pour celui qui l'accepte c'est, avec la diminution du sens du devoir, la tentation plus aiguë de gagner de l'argent sans fatigue ; pour la profession c'est l'acceptation dans les affaires du mensonge, de la fraude, de la violation des contrats, de l'exagération des prix, de l'avilissement de la qualité de la marchandise.

Cependant la commission est parfois conforme aux règles de la justice. Un représentant peut *accepter* en toute conscience une commission spontanément offerte, lorsque cette gratification n'est pas exagérée, qu'elle est admise par la coutume, qu'elle ne conduit pas à conclure une opération contraire aux intérêts qui sont confiés à ce représentant.

Il est bien sûr cependant que le refus, par un représentant salarié, de tout commission serait préférable : il garantirait ainsi toute sa liberté, couperait court à toute compromission, se garderait de toute tentation de lucre.

Lorsqu'un représentant travaille dans les limites de la gestion qui lui a été confiée, il ne peut *exiger* de commission. Il trahirait les intérêts de son patron, le mandataire qui ne conclurait une affaire qu'à la condition que lui soit versée une commission. — (Cfr. A. Muller, *La morale et la vie des affaires*).

II. — A la lumière de ces principes examinons les cas proposés.

1er cas. — Si son mandat comporte pour lui l'obligation de procurer aux clients les maisons qui usineront les produits livrés, il n'a aucun droit à une commission.

Si procurer ces maisons ne rentre pas dans son mandat, si, en d'autres termes, ce travail constitue une activité qu'il ne doit pas à son patron, on ne voit pas pourquoi ce nouveau travail ne serait pas rétribué par une commission de 5 % et pourquoi il n'aurait pas le droit de l'exiger.

2e cas. — Lorsqu'il sert d'intermédiaire pour la conclusion d'un contrat de vente entre ses clients et un acheteur quelconque, il devient le mandataire de ce client. La justice demande qu'il s'emploie à assurer les intérêts de celui qui lui a donné mandat de trouver un acheteur. Il ne traite pas en son nom propre, mais s'entremet entre deux commerçants et les met en rapport pour les amener à conclure un marché. Ce service lui donne simplement droit à une rétribution que l'on calcule en pourcentage sur le montant de l'opération. Se faire lui-même acheteur et vendeur n'est pas honnête.

Em. GARRIGOU.

LES EXORCISMES DU BAPTEME

Q. — Un prêtre me confie que l'administration du sacrement de baptême lui pèse. Le Rituel, dit-il, a tellement ajouté au bref commandement : « Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant... » — Les exorcismes n'en finissent pas. N'est-ce pas agaçant de *menacer* le démon, l'ennemi du genre humain, en disant à profusion : « *Exorcizo te...*, *recognosce...*, *recede...*, *maledicte...* » pour *aboutir* péniblement à la victoire du Christ. Et encore avec le consentement du candidat : *abrenuntias Satanæ ?*

Quant à la salive, le souffle, c'est insolite... Les onctions sur le cœur et entre les épaules ; voilà un rite pour pays chaud... Dans mon église froide, le « gosse » éternue, la famille se fâche, et je n'ai plus qu'à présenter des excuses...

Le Concile se proposera-t-il de revoir ces formes vétustes du rituel romain ?

R. — Nous avons transcrit, non sans quelques adoucissements de forme, ces récriminations d'un confrère... en proie sans doute à un moment d'énervement. Sa question — qu'on aurait eu la tentation de jeter au panier — sera du moins l'occasion d'éveiller l'attention de nos lecteurs du ministère paroissial sur un des devoirs importants de leur charge ; éclairer et instruire les fidèles sur la valeur des sacrements et des cérémonies qui entourent leur administration, etc., et, ajouterons-nous, si besoin en est, s'éclairer et s'instruire eux-mêmes.

Le *Directoire pour la pastorale des sacrements* indique expressément ce double devoir : et il en marque la valeur théologique et spirituelle :

L'encyclique *Mediator Dei*, à plusieurs reprises, énumère les sacrements (avec le Saint-Sacrifice et la louange divine) parmi les éléments constitutifs de la liturgie, culte intégral du Chef et, par lui, de ses membres, exercice par l'Eglise du sacerdoce du Christ... Le prêtre peut beaucoup, dans la préparation aux sacrements et dans leur administration, par la catéchèse et la manière de célébrer, pour rendre plus sérieuse et plus pure la foi de ceux qui demandent les sacrements...

Parce que les sacrements sont *signes* de l'Eglise, l'Eglise les entoure de cérémonies liturgiques qui ne sont pas pur ornement : ces cérémonies sont composées de sacramentaux, c'est-à-dire de rites que l'Eglise a institués pour mettre en valeur les sacrements institués par le Christ... Dans la mesure même où le prêtre, en célébrant, n'agit pas comme une personne privée, mais comme « homme d'Eglise », les rites et les prières qui rehaussent la solennité et détaillent la signification des sacrements sont doués d'une efficacité particulière. (n. 10, 11).

En lisant ces principes généraux, le confrère dont on rapportait les récriminations, devrait modifier son sentiment sur la liturgie du baptême. « Revenir » à la brève formule essentielle n'a jamais été l'idéal cultivé par l'Eglise. L'importance du baptême explique pourquoi ce sacrement, qui est le premier de tous et qui incorpore à l'Eglise, a été, dès les premiers temps chrétiens, administré avec la plus grande solennité. Et notre liturgie actuelle n'est qu'un résumé et un agencement abrégé de l'antique liturgie beaucoup plus ample. Cette liturgie, bien comprise, doit faire connaître d'une façon aussi complète que possible la valeur et l'efficacité du sacrement. En quelques lignes, S. Thomas montre comment l'Eglise « qui est dirigée par l'Esprit-Saint » a sagement institué les cérémonies du baptême. Sa doctrine (III^a, q. 66, a. 10) devra éclairer notre récalcitrant confrère ; nous le prions d'en méditer les différents aspects :

Dans le baptême, certains éléments sont nécessaires au sacrement, et d'autres n'ont pour but que de lui donner une certaine solennité. Ce qui est nécessaire au sacrement, c'est la forme, qui désigne sa cause principale ; — le ministre qui est la cause instrumentale, — et l'usage de la matière, l'ablution dans l'eau, qui en désigne le principal effet.

Toutes les autres cérémonies dont l'Eglise se sert dans le rite du baptême ont pour objet de lui donner une certaine solennité. On les pratique pour *trois* raisons :

1° Pour exciter la dévotion des fidèles et leur respect pour le sacrement. S'il n'y avait qu'une simple ablution dans l'eau, sans solennité, certains croiraient facilement qu'il ne s'agit que d'une ablution ordinaire.

2° Pour instruire les fidèles. En effet, les gens simples, qui n'étudient pas dans les livres, ont besoin d'être instruits par des signes sensibles, comme des images ou d'autres moyens semblables. Ainsi les rites sacramentels les instruisent, ou les poussent à chercher les vérités que signifient ces rites sensibles. Et comme il nous faut connaître, à propos du baptême, outre l'effet principal, d'autres choses encore, il convenait que celles-ci fussent représentées par des signes extérieurs.

3° Les oraisons, bénédictions, etc. (exorcismes) font obstacle à la puissance des démons, qui cherchent à empêcher les effets du sacrement...

Il est bien évident, en effet, que la liturgie du baptême est constituée de telle sorte que sa signification et son efficacité ne limitent pas toute leur valeur au moment où le baptême est administré. Cette signification et cette efficacité s'étendent aussi au futur, aux années où le baptisé jouira de l'usage de la raison : les prières, les bénédictions, les exorcismes concernent non seulement le présent, mais aussi l'avenir, les secours divins devant permettre au nouveau chrétien de conserver la grâce qu'il a reçue au baptême ; de la mettre à profit par son activité personnelle. On voit par là combien est justifiée l'obligation faite au prêtre de suppléer les cérémonies du baptême privé, conféré en cas de nécessité. (Cf. *Ami*, 1953, p. 576).

Nous n'entreprendrons pas ici d'exposer la signification et l'efficacité des cérémonies liturgiques du baptême. A notre consultant, nous rappellerons simplement que

la *tenue du baptistère*, la *célébration du sacrement* doivent édifier les assistants et leur donner une haute idée de la dignité incomparable de ce sacrement. L'usage du *rituel bilingue* concédé à la France présente de grands avantages ; mais il ne dispense pas d'éclairer l'accomplissement des rites par une catéchèse sobre et adaptée, qui demande par conséquent une soigneuse préparation. On se souviendra que le rituel romain (titre I, § 10) demande au prêtre d'expliquer le sens des cérémonies qu'il accomplit dans l'administration des sacrements (*Directoire...*, n. 23).

Ces indications, ces recommandations suffisent pour qu'un prêtre du ministère paroissial comprenne son devoir strict. L'étude de la liturgie du baptême lui en fera certainement saisir la beauté et comprendre les enseignements ; il sera ainsi préparé à donner aux fidèles qui assistent au baptême les explications utiles pour les intéresser eux-mêmes à ces enseignements.

Une dernière remarque du *Directoire* retiendra notre attention :

La *célébration collective* des baptêmes dans les paroisses populeuses présente de nombreux avantages : elle manifeste mieux l'aspect communautaire de ce sacrement ; elle facilite les explications ; elle diminue l'attente des familles ; elle atténue la fatigue du prêtre et le préserve d'une routine engendrée presque nécessairement par des célébrations réitérées et plus ou moins hâtives (n. 24).

En quelques mots, on trouve ici plusieurs indications utiles. Même pour un baptême individuel, le prêtre n'oubliera pas d'en faire connaître et admirer l'aspect *communautaire :* le baptême fait entrer le catéchumène (enfant ou adulte) dans la communauté chrétienne. Motif excellent d'insister auprès des familles pour que, dans toute la mesure possible, le baptême de leurs enfants soit administré dans l'église paroissiale, l'église de la communauté, de préférence aux baptêmes administrés dans les chapelles de maternité.

Sans doute, le baptême administré dans les maternités peuvent présenter de réels avantages, mais à une condition cependant, c'est qu'ils soient administrés conformément à l'esprit de l'Eglise, c'est-à-dire en présence du parrain ou de la marraine véritables et non pas, comme nous l'avons tant de fois, hélas ! constaté nous-même, en présence d'un infirmier ou d'une infirmière, représentant (dit-on) du vrai parrain, de la vraie marraine, le même parrain, la même marraine répondant pour sept ou huit baptêmes simultanés ! ! De cette façon, pas d'attente sans doute pour les familles, mais quel esprit de routine, et, ajouterons-nous, quel mépris apparent du sacrement !

A. Michel.

Bibliographie, *pour étudier la liturgie pascale :*

A. Croegaert, *Les cérémonies du baptême et de la confirmation*, Paris-Bruges, 1944 ; — P. Paris, *L'initiation chrétienne, Leçons sur le baptême*, Paris, 1944 ; — L. Bouyer, *Le Mystère Pascal* (*Lex orandi*, 4), Paris, 1945. (Le *Directoire* recommande aux prêtres l'explication aux fidèles du *Mystère pascal :* « En apprenant (aux fidèles) à vivre le mystère pascal, ils leur révèleront les trésors de leur baptême. Le renouveau liturgique ne sera profond qu'en s'appuyant sur cette consécration baptismale, comme aussi les effets de la consécration baptismale ne seront vraiment profonds qu'en s'appuyant sur une vie liturgique intense. »

LES PLANTES DE LA BIBLE

FIGUIERS

FIGUIER SYCOMORE

(*Ficus Sycomorus* L.)

Deux traits principaux différencient à première vue le Figuier Sycomore : ses feuilles ne sont ni dentées ni divisées et ses figues sont groupées sur de petits rameaux sans feuilles. C'est la ressemblance de ces dernières sur les autres rameaux qui a suggéré, par leur ressemblance avec celles du mûrier, le nom de l'arbre : *sycomorus,* c'est-à-dire figuier-mûrier, en hébreu *shîkmôt,* au pluriel *shîkmîm,* et en grec *sykaminos* et *sykomoros.*

Sensiblement plus grand et plus imposant que le figuier commun, le sycomore des Anciens, bien différent de ceux des Modernes, platane et érable, est un arbre atteignant 16 m. de hauteur, avec un tronc massif, branchu dès la base et à vaste couronne largement étalée. Ses feuilles persistent en toute saison, témoignage de son origine subtropicale. C'est d'Arabie et d'Abyssinie, en effet, qu'il a été introduit et naturalisé en Egypte, et de là en Palestine, dès les temps lointains de la V[e] dynastie, ou peut-être même (Schweinfurth) dès les temps préhistoriques. C'était le bois des sarcophages de momies, et les Egyptiens l'avaient en telle estime qu'ils nommaient d'après lui les autres arbres venus de l'étranger : le baumier, sycomore à baume ; le térébinthe, sycomore à térébenthine, le figuier lui-même, de peu d'importance chez eux, sycomore à figues, etc.

En quel temps le sycomore a-t-il été apporté en Palestine ? on l'ignore. Dès le règne de Salomon, il abondait dans la Séphélah (I Reg., x, 27), et probablement aussi dans les autres parties basses plus chaudes, comme aujourd'hui en Basse-Galilée et dans la vallée du Jourdain [2]. Cette plantation de la Séphélah était, sous Salomon, un domaine royal confié à un administrateur particulier. (I Chron.. XXVII, 28). Dans ce climat palestinien, le sycomore n'était certainement pas à l'abri des intempéries, puisque, même en Egypte, il se serait vu anéanti par la gelée (Ps., LXXVIII, 47 ; *hanâmal,* seul exemple de ce mot). Mais ce n'était là qu'un accident passager et les vergers se reconstituaient vite, tant l'arbre était précieux. Non seulement pour ses fruits, moins savoureux sans doute, mais plus abondants que les autres figues, mais aussi, et plus encore, pour son bois.

Tendre et durable, celui-ci devenait presque indestructible après une immersion prolongée, comme celle pratiquée en Egypte, dans l'eau des canaux et des mares [3]. Il devenait alors apte aux utilisations les plus variées, depuis la couverture des maisons ou la confection des sarcophages, jusqu'aux revêtements et aux boiseries décoratives des temples. Moins estimé sans doute que le cèdre, le bois de sycomore n'en était pas moins assez précieux pour inspirer la vaine fanfaronnade prêtée par Isaïe aux habitants du royaume du nord (Is., IX, 9):

> Ephraïm et les gens de Samarie
> déclarent dans leur orgueil et leur arrogance :
> « Les briques sont tombées, nous bâtirons en pierre [de taille,
> les sycomores ont été coupés, nous les remplacerons [par des cèdres. »

Le sycomore aime le voisinage de l'eau, aussi le plantait-on souvent près des puits. Or, pendant que leur troupeau s'abreuvait ou continuait à paître dans les environs, les bergers souvent s'occupaient à pratiquer des incisions sur ses fruits, et c'est ce que faisait Amos (Am., VII, 14) :

> « Je ne suis ni prophète, ni fils de prophète, déclare-t-il à Amasias ; je suis berger et j'incise les sycomores. »

Cette opération ne relevait pas d'un métier distinct, mais constituait une occupation accessoire, dite *bolès shikmîm.* De pratique très ancienne, ce travail s'opérait sur les fruits du sycomore, et l'on retrouve, sur de nombreux exemplaires exhumés des tombeaux égyptiens, les incisions caractéristiques de cette scarification, que pratiquent encore les fellahs modernes et qu'enseignait déjà Théophraste [4] : « Le sycomore, dit-il, ne peut conduire ses fruits à maturité que s'ils sont scarifiés ; aussi les incise-t-on avec des ongles de fer, ce qui leur permet de mûrir en quatre jours. » Ailleurs il explique [5] qu'après cette incision, qui en éliminait l'excès de suc, on les badigeonnait d'huile, ce qui joint à l'action du soleil, les réchauffait jusqu'à parfaite maturité.

Les modernes expliquent assez différemment le résultat de cette opération. D'après Schweinfurth, dans un exposé, repris dans *Biblica* [6] par le Père Ludwig Keimer, la scarification a pour effet d'interdire aux cynipides *Sykophaga sykomori* Hass. l'entrée de l'ostiole pour insérer leurs œufs dans les petites fleurs incluses à l'intérieur, ou, s'ils s'y sont déjà glissés, de stopper leur développement. A la suite de l'incision, les insectes meurent immédiatement, leurs œufs se dessèchent et les figues acquièrent en quelques jours leur saveur sucrée. Il est très vraisemblable que le badigeon d'huile, décrit par Théophraste, pouvait aboutir au même résultat, en aveuglant l' « œil » de la figue.

Aux temps évangéliques le sycomore abondait encore en Palestine. Au chapitre du mûrier, on a vu que les vraisemblances sont pour faire un syco-

[2] Dans ce passage du *I[er] L. des Rois,* ainsi que dans son parallèle des *Chroniques* (II Chr., 1, 15) : « Salomon rendit les cèdres aussi nombreux que les sycomores dans la plaine », naturellement il faut entendre : les cèdres coupés et apportés du Liban, mais non des plantations de cèdres.

[3] « Sitôt coupé, on le jette dans un étang, dit Pline ; c'est la façon de sécher ; il s'enfonce d'abord, puis il se met à flotter, car son humidité est absorbée par l'eau et c'est alors qu'il est à point. » (*Hist. Nat.,* L. XIII, XIV, 56-57).

[4] *Hist. Pl.,* L. IV, II, 1.

[5] *Caus. Pl.,* L, V, II, 4.

[6] Schweinfurth, *Letz. bot. Entdeckungen,* dans *Engler's Jahrb.,* 1886, t. VIII, p. 3. — L. Keimer, dans *Biblica,* Rome, 1927, p. 441.

more du *sykaminos* de Lc, XVII, 6, l'arbre qu'un peu de foi suffirait à déraciner et à précipiter dans le lac, plutôt qu'un mûrier, beaucoup moins imposant et de poids plus réduit.

Pour le *sykomorea* de Zachée (Lc, XIX, 4) il ne fait aucun doute qu'il s'agisse du figuier-sycomore, le « figuier - mûrier » des Grecs. On le plantait dans les rues et sur les places, où ses grosses branches s'étageaient presque dès le pied.

P. F.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Collect. « Je sais - Je crois » (Arthème Fayard, Paris) ; chaque vol., 3,50 NF.

1. **Le Travail, les Ouvriers et l'Eglise,** par Henri ROLLET.
2. **Catholicisme et Progrès Social,** par Lucien GUISSARD, A. A.
3. **Christianisme et Communisme.** par Henri CHAMBRE, S. J.

1° On se plaint à juste titre que la doctrine sociale de l'Eglise n'est pas assez connue, disons même qu'elle est franchement ignorée de beaucoup de chrétiens. Ce petit volume, de lecture agréable et bien documenté, est à utiliser pour une divulgation de cette doctrine dans tous les milieux. On le mettra spécialement à la disposition des jeunes (collèges ou cercles d'études).

Un premier chapitre, très riche de doctrine et d'ouverture sur la vie des hommes aura de quoi les éclairer et les enthousiasmer. Le sujet en est le travail : collaboration à la Création, édification de la personnalité, achèvement de l'humanité, enfin participation à la rédemption ; il aboutit à « l'éternel repos » dans la Cité céleste.

La conception chrétienne du travail étant établie, nous suivons à travers les siècles le développement du travail depuis l'esclavage antique jusqu'à l'essor industriel et à l'automation. Sans cesse l'Eglise est présente à l'effort des hommes, essayant d'aménager les situations inhumaines où le progrès technique écrase le producteur.

Pour terminer, la doctrine sociale de l'Eglise est présentée en une suggestive synthèse, non comme un corps de doctrine figée, mais comme un ensemble de principes dynamiques, toujours ouvert à de nouvelles applications et précisions. Au reste cette doctrine embraye dans la réalité grâce à une série de réalisations convergentes sur lesquelles l'A. nous documente brièvement : pastorale des milieux dirigeants et du monde ouvrier ; évangélisation des zones détachées de l'Eglise ; action sociale des catholiques. Loin d'être stérile, la doctrine sociale de l'Eglise se recommande par le nombre et la qualité de ses fruits.

* *

2° Le R. P. Guissard est bien connu des lecteurs de *La Croix*, où ils trouvent sa signature au bas de chroniques littéraires ou sociales. Car c'est le mérite du R. P. d'exceller dans ces deux ordres d'études. Précisément « *Catholicisme et Progrès social* » se recommande par les qualités conjuguées du critique littéraire et du penseur social, agrément du style et précision doctrinale.

Cet opuscule ne pouvait être, en sa forme limitée, un exposé complet de la doctrine sociale de l'Eglise ; il ne recoupe pas davantage le sujet du précédent. Il est du moins une initiation intelligente qui aborde les questions centrales, et tout le reste s'en trouve éclairé. Bien commun, justice et charité, être et avoir (ou conception chrétienne de la propriété), le travail, liberté et organisation (chemin de crête entre le libéralisme et le dirigisme, avec une bonne mise au point sur la planification et la technocratie). Toujours en quête de la paix basée sur la justice, le chrétien doit vaincre les antagonismes de classes et leur extension actuelle aux rapports entre peuples inégalement développés.

Enfin, sous les titres « qu'est-ce que le progrès social ? » et « vers la cité future », l'A. esquisse quelques orientations contemporaines : économie des besoins, pleinement humaine quand elle tient compte de la totalité de l'homme et se soumet à un idéal moral ; promotion collective des déshérités, et désormais promotion du « tiers-monde ». La cité future qui se bâtit rapidement est une cité périssable ; elle appelle des militants qui sachent allier la compétence technicienne et la foi chrétienne.

Selon son propos, l'A. nous a donné une excellente initiation, où les grands problèmes sont situés et éclairés par rapport aux principes de l'Evangile toujours vivants dans l'Eglise.

* *

3° Le R. P. Chambre est un spécialiste des études sur le communisme, ses articles ou ses ouvrages s'imposent à l'attention, tout particulièrement son maître-ouvrage sur « *le Marxisme en Union Soviétique* ». Dans le petit volume que nous recensons, sa science est mise à la portée du grand public, et la réussite est parfaite. Un premier chapitre rappelle les positions de l'Eglise : condamnations qui s'échelonnent sur plus d'un siècle et qui se précisent à mesure que se manifeste, dans les écrits et dans les faits, l'athéisme foncier du communisme et de sa conception du monde.

Dans les ch. III, IV et V, l'essentiel est dit sur les diverses tactiques du parti communiste, selon les régions qu'il veut gagner, et sur la philosophie marxiste spécialement quant à ses applications à la famille et à la propriété. Le communisme y apparaît comme une explication totale : « C'est cet élément de *totalité* qui le caractérise, de telle sorte que, s'il est possible d'isoler tel ou tel de ses éléments, telle ou telle de ses analyses, ce n'est que situés dans cette totalité qu'ils prennent leur signification. Et c'est cette totalité qui la leur donne. » C'est pourquoi, ajoute l'A., « le marxisme ne serait christianisable que s'il l'était en tant que totalité. Or il n'en est rien. »

Un dernier chapitre envisage l'affrontement dès lors inéluctable du catholicisme et du communisme. L'incompatibilité entre ces deux explications de l'univers et de l'histoire y éclate. Mais le marxisme n'est pas simplement un système, une idéologie, il est une « *praxis* ». C'est sur le terrain de l'action que le chrétien doit l'affronter. Attirant notre réflexion sur les raisons qui expliquent la « séduction du communisme » sur les masses, le R. P. trace notre devoir : approfondissement de notre foi religieuse, manifestation de cette foi dans toute notre vie, personnelle et sociale, action sur les institutions. On attend de nous « un témoignage et un apostolat ». Nous ne pouvons que souhaiter une large diffusion à un ouvrage si accessible et d'une telle valeur.

Le Chef Social (Semaine Sociale du Canada, 35e session). — Compte rendu des Cours et Conférences. — Grd in-8, 2 doll. 50. — Institut Social Populaire, 25, rue Jarry Ouest, Montréal - 11.

Le *Chef Social.* Que faut-il mettre sous ce titre ? Le R. P. Archambault, S. J. président des *Sem. Soc. du Canada,* nous apprend que dans son pays (comme dans le nôtre) ce titre peut surprendre et l'on se demande à quelle réalité il correspond. Aussi précise-t-il la définition qui servira de guide aux travaux de cette session. Les chefs sociaux sont « des hommes qui, dans le milieu où ils vivent, s'imposent par leurs qualités morales et professionnelles mises au service du bien commun » (p. 15). Ce qui les distingue donc des autres, ce n'est pas une investiture, mais leur valeur et cet ensemble de qualités par lesquelles ils suscitent la confiance de leurs concitoyens, leur dévouement au bien commun et leur foi, qui en font des entraîneurs.

Plusieurs cours nous les font connaître dans leurs milieux respectifs. Ainsi se révèle à nous, lecteurs français d'Europe, l'évolution du Canada vers son industrialisation et les problèmes sociaux qui en sont résultés. Répercussion sur le monde rural, qui très vite passe de la petite ou moyenne exploitation vers des formes nouvelles (concentration, mécanisation, mouvement de population, transformation des marchés, etc.). — Face à ces situations nouvelles, se fait sentir un impérieux besoin de chefs, non comme une super-élite ou une direction gouvernementale, mais des militants de base, capables de penser et d'agir. La découverte des militants et leur formation fait l'objet de plusieurs cours. — Enfin sont présentées quelques belles figures de catholiques sociaux, véritables apôtres et entraîneurs, dont l'évocation était capable de susciter des imitateurs pour les tâches du présent et de l'avenir.

E. ROMANET. — **Nouvelle Organisation Economique et Sociale.** — Brochure de 60 p., 0,50 NF. Chez l'auteur, 4, rue Docteur-Bally, Grenoble. (C.C.P. Lyon 876-36).

Volontiers nous signalons à l'attention de nos lecteurs cette brochure, où l'initiateur des « Allocations Familiales » expose ses vues sur l'Association du Capital et du Travail, comme facteur de paix sociale. Pages où l'A. fait passer sa foi ardente et une expérience de 65 ans dans l'industrie.

A. M. HENRY, O. P. — **L'Esprit-Saint.** — In-16 de 122 p., 350 fr. — Paris, Fayard, 1959.

Près de la moitié de ce petit volume, paru dans la collection « Je sais, Je crois », retrace le long cheminement de la révélation du Saint-Esprit dans la Bible. On part de la notion la plus humble du « souffle » en général, et on s'élève par degrés à une notion plus spirituelle, pour aboutir à l'identification du « Souffle-Saint » avec une Personne divine.

Pourtant tout n'est pas terminé avec l'enseignement de la Bible. Il faut un certain temps pour que l'Eglise emploie le terme de Trinité. Et l'Orient ne comprend pas tout à fait comme l'Occident les relations entre les trois Personnes. C'est ce que l'auteur explique aussi clairement que possible, sans entrer dans des précisions trop techniques.

Ensuite il expose les noms et les attributions du Saint-Esprit, tels que la théologie les a explicités en se basant sur la Révélation. Il précise spécialement en quoi consistent les dons du Saint-Esprit.

Un chapitre est réservé à la « mission » du Saint-Esprit, sanctificateur des âmes, et le livre se termine par des considérations sur les conséquences de cette doctrine touchant la liberté du chrétien.

Ces pages, riches et denses, introduisent au cœur de la doctrine chrétienne, dogmatique et morale. Précises, sûres et nuancées, elles savent se mettre à la portée des lecteurs cultivés sans diminuer la profondeur du mystère ni sous-estimer l'élévation des conséquences morales. Elles feront du bien aux fidèles et faciliteront la tâche des prédicateurs et catéchistes.

Femmes africaines. — (14 × 19), 192 p., 9 NF. — Paris, Editions du Centurion, 1959.

On a beaucoup parlé et écrit sur la femme africaine, mais elle, jamais encore n'avait dit son mot sur ses propres problèmes, jamais on ne l'avait entendu exposer ses besoins et ses richesses, définir sa mission à l'heure où l'Afrique, comme l'a dit Pie XII, traverse les années les plus graves peut-être de son destin.

Or, l'originalité de ce livre consiste précisément en ce qu'il est une œuvre collective qui rassemble des études et des témoignages qualifiés émanant de huit femmes africaines, de condition et de pays divers, ayant toutes des responsabilités professionnelles ou civiques, de quatre prêtres indigènes, d'un père de famille africain et de deux religieuses missionnaires. Tous s'accordent à reconnaître la mission providentielle de la femme africaine au milieu des bouleversements actuels : préserver et adapter les vraies valeurs d'hier et de demain, affirmer et choisir dans les renouvellements qui s'offrent aujourd'hui, distinguer dans les coutumes ce qui doit vivre et ce qui doit mourir.

En annexe, après une importante étude du problème de la dot, on trouvera les conclusions des « carrefours » tenus à Lomé (Togo) à la session de l'Union mondiale des Organisations Féminines Catholiques, entre 300 femmes africaines de 10 Etats d'Afrique, apportant une documentation unique sur la condition de la jeune fille et de la femme en Afrique de l'Ouest.

E. NEUBERT, marianiste. — **Mon idéal, Jésus, fils de Marie.** 10e édit. — 140 p. (10,5 × 15) ; broché, 3,50 NF. ; relié, 5,50 NF. — Mulhouse. Edit. Salvator, 1959.

L'idée maîtresse de cet opuscule appartient au R. P. Chaminade, fondateur des Marianistes. Elle consiste à inviter les âmes qui désirent avoir une parfaite dévotion mariale à entrer dans les sentiments de piété filiale qui unissaient Jésus à Marie. C'est de là qu'est parti le R. P. N. pour composer ce petit livre qui a peu à peu conquis le monde entier et fut traduit non seulement dans toutes les langues européennes, mais dans de nombreuses langues ou dialectes d'Asie et d'Afrique.

L'auteur a fait sien le genre adopté par l'*Imitation de Jésus-Christ.* Dans les deux premiers livres, Jésus enseigne comment le disciple peut plaire à sa Mère ; dans les deux derniers, Marie forme son disciple à penser, vouloir, agir en union à Jésus. Le 4e livre, le plus nouveau, révèle au disciple la mission apostolique de Marie qui ne cesse de travailler à l'avènement du royaume de Jésus.

Cet opuscule, accessible à tous, est l'un des meilleurs que notre époque ait vu surgir pour conduire toutes les âmes à un haut degré d'union à la Sainte Vierge.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 8 martii 1960
G. Michel, ***vic. gen.***

***Le gérant* : C. Gaildraud**

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)